

Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie

RALUCA BĂDOI

Resumé: L'auteur fait une analyse de la philosophie d'Emmanuel Levinas pour mettre en évidence sa conception sur le visage en tant que *contre-phénomène*. Selon Levinas, le Tu innéable est incarné dans le visage, le seul qui rend compte de la relation directe à autrui. Le visage levinasien n'est pas le visage charnel, n'est pas une image, il ne peut pas être représenté, il est non plus un concept philosophique ou une catégorie. Le visage *signifie*. Il est l'ultime signification. Présent au monde, mais n'étant pas dans le monde ou du monde, le visage est une présence étrangère qui s'oppose au phénomène parce qu'elle est la trace de la transcendance, donc du Dieu.

Mots-clé: *visage, phénomène, contre-phénomène, présence-absence, trace, l'Autre, transcendance.*

L'œuvre pensée radicalement est en effet un Mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ.

Emmanuel Levinas

Derrière le Levinas de la mode il y a, en effet, un Levinas plus difficile, un Levinas problématique, un Levinas qui se cache derrière son propre visage justement puisqu'il ne peut être trouvé qu'au delà du visage. Je propose à faire un dévoilement sans

conclusions à travers une lecture loyale de la philosophie levinassienne jusqu'à tenter de trouver le visage.

Si la phénoménologie est considérée la méthode essentielle pour voir et décrire les phénomènes qui se montrent, pour Levinas c'est dans l'extériorité pure de *l'absolument l'autre* qui réside tout sens. À la fin de *L'Être et le néant* Sartre annonce une future métaphysique de la nature. C'est pour cette raison qu'il a été nommé le dernier philosophe. Levinas reprend ce terme de la métaphysique en un sens totalement non critique. Le désir métaphysique devient ouverture vers l'Absolu qui est l'Autre. Il a intensifié sa critique à l'égard d'une pensée qui donne priorité au problème de l'être sur la question de l'homme. Levinas s'est démarqué de l'existentialisme et de ses contemporains Merleau-Ponty et Sartre. Il s'est détaché de la vision de l'homme promue par le structuralisme et la psychanalyse aussi. Témoin de la révolution russe, Levinas n'a pas voulu s'enfermer en aucun parti à l'idéologie politique. Il a affirmé le caractère fondamental de l'éthique en la déclarant philosophie première.

Alors, penser l'altérité signifie se plonger sur la responsabilité humaine. Et penser la responsabilité c'est méditer sur notre pensée historique, faire un voyage dans le temps et se souvenir les désastres des vies détruites au nom de causes barbares. La guerre, le jeu des forces en lutte les uns contre les autres, la fuite vers et pour le pouvoir, le désir de domination et la servitude nous obligent souvent à un retour à la morale. Ainsi comme affirme Catherine Chalier, Levinas rompt avec

„la tradition philosophique réflexive qui suppose qu'on va vers autrui sur la base d'un soi préalable, fût-il pour soi responsable du monde et sans cesse à conquérir. Or, selon Levinas, il s'agit de penser au contraire, comment le soi unique, à la mesure même de sa responsabilité tient tout

entier, hors essence, dans sa réponse faite à l'appel de l'autre homme. "¹

Quand la trace de l'Infini rencontre l'intentionnalité

Héritée de Brentano mais aussi de Thomas d'Aquin, l'intentionnalité est l'opération grâce à laquelle Husserl rompt avec la dualité du sujet et de l'objet, cette relation de type cartésien qui fait de l'objet ma propre représentation mentale. La compréhension de la connaissance en termes de représentations des choses en moi est mise hors champ. Les nouveautés de l'acte intentionnel husserlien sont les suivantes :

- Lorsque je vise une chose, je peux l'atteindre elle même. Alors, connaître c'est pouvoir arriver à la chose en -soi, non à la chose représentée dans l'esprit.
- Toute intentionnalité est objectivante si l'acte intentionnel constitue la chose visée en objet. Mettant l'accent sur la relation de l'objet à la conscience et non sur les termes substantialistes de cette relation, l'intentionnalité fait preuve du dynamisme de la conscience qui est toujours portée vers les choses et qui n'est plus entendue comme une clôture représentative.

L'intentionnalité husserlienne est doublée d'un processus plus complexe : la réduction ou l'épochè. Par cette fameuse mise entre parenthèses Husserl refait le mouvement cartésien à partir du monde perçu au monde phénoménal. La réduction est une conversion qui nous rend le vrai sens du monde. L'attitude naturelle est suspendue et le monde n'est plus simplement existant, mais *phénomène d'existence*. Mais, l'authentique signification de l'épochè consiste dans le fait qu'elle apporte le regard de la conscience sur elle même, qu'elle converti ce regard en me saisissant comme moi pur, comme un ego transcendantal. La

¹ Catherine Chalier, *Préface* du livre de Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmatan, Paris, 1998, p. 12

phénoménologie rend possible la transcendance dans l'immanence, sans la dégrader.

Pour Levinas aussi la découverte principale de Husserl a été l'intentionnalité. La manière dont Levinas reprend cette théorie insiste sur le fait que la conscience n'est une substance statique qui s'oppose au monde lui aussi substantiel. Manifester la conscience comme intentionnalité c'est briser les cadres classiques dont se posent les problèmes de la connaissance - sujet, objet, représentation. François David Sebbach affirme en ce sens que, si Levinas s'était montré de plus en plus critique par rapport à Husserl c'est que l'intentionnalité husserlienne ne fut pas assez radicale. Ce qui compte pour Levinas ce n'est pas que l'intentionnalité, soit *éclatement vers le monde*, comme dit Sartre. Levinas brise la cellule de cet éclatement solitaire, soumit au monde. Pour Levinas ce qui est important c'est l'éclatement comme tel et pas le surgissement subordonné aux choses.

Même si Levinas reste fidèle à l'intentionnalité entendue comme éclatement, il garde la transcendance mais pas dans l'immanence comme chez Husserl et Sartre.

L'Autre et l'Infini ne sont pas des phénomènes. Ces constructions spéculatives de Levinas écrites avec majuscule signifient l'Absolu de l'Au delà. François Sebbach entend cette trahison radicale, la percée au-delà de l'apparaître, comme la plus grande fidélité. L'autre, qui excède la phénoménalité désigne ce qui fait apparaître tout ce qui apparaît. L'autre est visage. Et le visage n'est ni phénomène, ni anti-phénomène. Il est, selon l'expression de Jacques Rolland, *contre-phénomène*. Levinas réalise une véritable réduction phénoménologique dont le principe qui en résulte va au-delà du champ phénoménal. Si autrui précède le moi, si le je est un autre et si la figure de l'altérité radicale entendue comme assumption d'autrui est antérieure à tout acte réflexive et intentionnel, alors il faut mieux dire qu'on ne se trouve pas dans le monde, mais dans l'éthique.

On doit se rappeler que l'entrée de Levinas dans la phénoménologie s'est fait à travers la traduction des *Méditations*

cartésiennes. C'est le livre dans lequel Husserl se confrontait avec la menace du solipsisme transcendantal dans l'intersubjectivité et où il élaborait son concept d'appréhension. C'est Édith Stein, l'assistante de Husserl, qui a beaucoup travaillé sur les questions de l'intersubjectivité et de l'empathie qui deviendront le fil conducteur de la pensée de Husserl. Elle a marqué la réduction impossible des vécus d'autrui à mes propres vécus en désignant une notion de l'altérité d'autrui qui n'est pas appesantie dans une donation directe. Stein trouve une solution à cette contradiction en insistant sur le fait que l'empathie ne signifie pas vivre le vécu de l'autre. Autrui ne peut pas être donné dans une présence originaire. Elle sera rejointe par la doctrine husserlienne de l'appréhension d'autrui comme mode de donner *suis generis* de son être, comme un mode de *présence nonprésente*. C'est sur le concept de présence nonprésente que Levinas construira sa théorie sur la trace.

II. *L'asymétrie de l'Autre*

Levinas cherchera une éthique radicalement au-delà, ailleurs que dans le phénomène, dans un autre champ antérieur au monde qui se phénoménalise. Pour comprendre ce principe de Levinas qui brise l'ordre phénoménologique par la notion de la rencontre, il faut dire que le philosophe a été influencé dans sa pensée par Martin Buber. Pour Buber, la relation est première, elle commande le tout. Chez Buber la relation du Je et du Tu est le spécifique de la rencontre entre deux personnes, elle précède toute connaissance et expérience.

„Je m'accomplis au contact du Tu ; c'est en devenant Je que dis Tu. Toute vie véritable est rencontre. Au commencement est la relation.“¹

¹ Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier Montaigne, Paris, 1959, pp. 13 et 18

Le Je s'éveille grâce au Tu qui parle puisque dans chaque Tu on invoque le Tu éternel. Pourtant, Levinas a critiqué la démarche buberienne du moins sur deux points. D'abord, Buber traite la relation Je - Tu comme un mode d'être. Or, l'effort de la pensée levinassienne cherche précisément à déshabiller la rencontre humaine de toute soumission à l'être. La rencontre est un autrement qu'être, une interruption de l'être par la bonté. Or, il semble que la relation à autrui se fonde, chez Buber, sur une symétrie entre un Je et un Tu responsables l'un de l'autre. Au contraire, Levinas plaide pour une asymétrie, la seule capable à préserver les chances de l'humain. L'asymétrie éthique se fonde sur l'idée que mon inquiétude pour autrui ne dépend de son souci pour moi. Selon Levinas, l'autre me concerne même s'il m'ignore ou me regarde avec indifférence. L'éthique m'oblige à quitter le terrain de la rivalité et de la revanche. Le dénuement inscrit sur le visage de l'autre me fait responsable, m'obsède et me met en question même s'il refuse à me reconnaître. „Dans la relation demeure la différence entre moi et autre. Mais la relation se maintient comme niant dans la proximité. La négation et non indifférence de l'un pour autre”.¹ Catherine Chalier remarque le fait que cette dissymétrie entre le moi et l'autre s'exprime par la certitude que j'ai toujours une responsabilité à son égard même lorsqu'il se détourne de moi. Levinas ne fonde pas son éthique sur l'ontologie. Il cherche une éthique qui soit soumise à la loi d'un Bien non contaminé par le souci de l'être. Le Bien se trouve au delà de l'être, ce Bien qui est nommé par Levinas l'Infini ou Dieu. Le Bien engage l'homme dans la responsabilité pour autrui.

L'*a priori* de la relation est le Tu inné qui précède la parole. Raphaël Lellouche affirme que l'*a priori* buberien de la relation remplacera pour Levinas l'*a priori* de la corrélation noético-noématique de Husserl, qui est la structure de l'intentionnalité de la conscience. L'autre n'est pas un phénomène ; il est hors catégorie et il remplace l'ego transcendantal husserlien

¹ Emmanuel Levinas, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995

Lellcouche dit aussi qu'on peut trouver chez Levinas un processus de *double individuation*. Ce procès implique un rapport entre l'altérité et la mort. Si pour Buber l'individuation s'effectue par la relation car le Tu n'est jamais un objet de connaissance, pour Rosenzweig, c'est dans la mort que l'individuation se produit et il semble que Levinas prend l'ipséité par se sens premier. Devant la mort, comme irréductibilité individuelle, tous les systèmes conceptuels s'anéantissent donnant lieu à l'individualité radicale. La singularité de la mort est que chacun mort par son propre compte, personne ne peut mourir à ma place. Devant la mort je me trouve toujours seul, dans un rapport face-à-face avec moi-même. L'homme meurt pour soi, et ne meurt jamais comme exemplaire d'un concept général. Levinas appliquera ce procès qu'il nomme *déformalisation*. La déformalisation est l'opération inverse de la formalisation que Husserl considérait une des plus importantes conséquences de la raison théorique. On n'accède jamais à l'ipséité par la pensée conceptuelle. La déformalisation sera le modèle pour la responsabilité aussi, irrévocable, parce que, comme ma mort, personne ne peut l'a chargée à ma place. Levinas introduira la notion plus radicale de la substitution qui permet de penser l'unicité au-delà de la singularité. Par la substitution une métamorphose se produit à l'intérieur, car l'altérité précède le moi, car la responsabilité pour autrui est antérieure à tout acte réflexif. Je suis dans une éthique qui s'impose comme philosophie première et l'éthique se trouve en moi comme unicité de la singularité. L'essence véritable de l'homme ne se révèle que dans la relation fondamentale au Tu.

„Toute pensée est subordonnée à la relation éthique, à l'infiniment autre en autrui et à l'infiniment autre dont j'ai nostalgie. Derrière la venue de l'humain il y a déjà la vigilance à autrui. Le moi transcendantal dans sa nudité vient du réveil par et pour autrui.”¹

¹ Emmanuel Levinas, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995, pp. 108-109

III. *Subjectivité et séparation*

Pour Levinas il ne faut pas dire que le Je est un Autre, mais que l'Autre est avant moi. Chez Levinas l'Autre est le vrai sujet, le soi absolu.

Le même et l'autre se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés.

La séparation se révèle dans l'expérience primordiale, irréductible à la logique de l'identité. L'éthique levinasienne exprime la sujétion radicale et originaire à l'autre, celle de la passivité.

Cette éthique passive de l'autre homme est la révélation de l'obligation comme responsabilité, en tant que le sujet se veut otage de l'autre. L'épiphanie du visage serait le fondement de cette pensée. Robert Misrahi remarque le fait que, si la morale levinasienne se noue autour des notions de visage, sainteté, obéissance sans être justifiée par un critère universel, c'est qu'elle repose en fait sur un pseudo-fondement qui est un *a priori*. L'altérité de l'autre saisie dans son visage peut être aussi bien source de violence dans le monde empirique. Alors, le premier *a priori* c'est le sujet même qui rend possible cette morale. Le sujet entendu comme moi est défini par Levinas comme *conatus*. Le philosophe emprunte ici le terme de Spinoza. Mais, pour Levinas le *conatus* est le lien des passions et des pulsions captatives dirigées contre l'autre et contre le monde. Bref, le *conatus* c'est la vitalité, source de toute violence. L'affirmation du moi par lui-même constitue ce que Levinas appelle *hypostase*. L'hypostase c'est le retour du même au même, à soi-même en identifiant le monde à l'ipséité du moi. Ce circuit de l'ipséité manifeste l'antériorité du moi, hypostase antérieure à toute conscience. Levinas identifie le moi avec le sujet. Dans *L'au-delà du sujet* la subjectivité est employée pour désigner *la spontanéité aveuglante des désirs*.

On peut tirer deux conclusions :

1. La morale levinasienne se fonde sur l'identification du moi avec le sujet.
2. Le moi et le sujet sont définis simultanément comme étant vitales, comme expressions irresponsable de l'ipséité, de l'hypostase originelle qu'est le moi.

Pour Misrahi c'est justement cette identification qui exprime un *a priori*. La description du sujet-moi comme activité égoïste repose sur un autre principe, celui de la critique de la philosophie occidentale. Dans le livre de *L'au delà du verset* la subjectivité est confrontée avec la subjectivité rationnelle. Une telle subjectivité ne comporte pas la passivité identifiée par Levinas à la responsabilité pour autrui.

La pensée de Levinas se fonde sur la critique de la rationalité car, pour lui le sujet traditionnel de la philosophie est le sujet de la rationalité, identique au sujet de l'activité. La philosophie occidentale fut pour Levinas une ontologie qui réduisait l'Autre au Même en ramenant tout le rapport au monde à un processus théorique de la connaissance de l'être. Un tel moi sujet n'est pas capable de fonder une éthique de la responsabilité. Dans ce contexte, Levinas procède à un retournement par la référence du visage de l'autre.

Levinas développe une nouvelle théorie qui n'implique plus la possession du soi, du monde et de l'autre. Levinas plaide pour le renoncement: *elle est obligée avant tout engagement à la responsabilité dans l'oubli de soi*¹. Mais, cette responsabilité passive est une responsabilité d'otage. L'éthique de Levinas repose sur la passivité. Dans *Totalité et infini* Levinas identifie le moi avec la subjectivité qui, cette fois, est entendue comme bonté et oubli de soi. Même si Levinas désire soumettre l'ontologie à l'éthique, il y a pourtant une relation ontologique qu'on peut trouver dans l'idée de la séparation. C'est la séparation qui définit la relation du Même et de l'Autre et non pas l'unité antérieure comme nostalgie de l'être, ni l'unité ultérieure comme unification. La séparation

¹ Emmanuel Levinas, *Au delà du verset*, p. 154

s'accomplit comme désir de l'Infini et non pas comme angoisse et souci de soi. La catégorie de la séparation est totalement opposée à celle de manque et de chute. La séparation permet d'inscrire dans la subjectivité finie le mouvement de bonté et de renoncement qui est la porte vers l'autre. L'Être de la philosophie occidentale est remplacé par l'Infini est celui-ci, comme transcendance, désigne l'au-delà de l'être où se situe Dieu. De la passivité à la séparation, la subjectivité se dévoile comme désir de l'Infini. Ce désir doit être entendu comme obéissance aux commandements, à l'injonction du visage et à la sanctification de la séparation et de la finitude comme manifestation de la transcendance et de l'Infini.

La signification de la séparation est métaphysique, car elle indique la distance qui sépare le Même de l'Autre dans la recherche de l'infini et de la vérité.

„L'idée de l'infini, la relation entre le même et l'autre n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance“.¹

Le moi renonce à soi par le désir qui lui vient de la présence de l'autre. C'est ce désir métaphysique qui permet au moi de sortir de soi même et de réaliser une conversion sacrifiant son bonheur à son désir pour autrui. L'autre homme est alors, par son visage, l'étranger, l'être séparé de moi qui est plus important que le moi.

IV. *Le Me voici*

Il ne faut pas chercher, selon Levinas, l'humain dans un mouvement réflexif de soi sur soi, mais seulement dans le mouvement de la réponse à autrui. L'humanité du moi ne réside pas dans l'unité du *Je pense*, mais dans l'appel que l'autre exerce sur moi.

¹ Emmanuel Levinas, *TI*, Livre de Poche, Paris, 2004, p. 31

„Un tel appel dérange nécessairement la quiétude du moi, il lui interdit tout repos dans une essence bien définie comme tout enracinement dans une terre, il lui signifie que sa patrie n'est pas l'être mais l'autre côté de l'être”¹

Cette habitation justifiée par le mouvement vers l'autre est d'essence juive. La pensée levinassienne évoque la réalité des hommes persécutés dans l'histoire, dans le quotidien, dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens. L'homme levinasien est un étranger qui ne sera jamais défini par aucune racine car, se qui compte c'est le mouvement vers l'autre, mouvement qui lui interdit de s'installer chez lui. Cet étranger ne peut abandonner le monde à sa détresse. La proximité est pré-phénoménale, elle précède tout pour une conscience. La proximité est contact direct avec l'autre, elle est la caresse, le dire qui s'impose à moi avant tout acte de la conscience qui peut les thématiser. Dans un autre point de vue, la proximité levinasienne dérange originairement le sujet car il doit subir l'exposition totale à l'altérité. L'approchement est donc un traumatisme originaire. S'approcher de l'autre se serait obligé à répondre de lui avant toute réflexion par la seule mise en présence de son visage d'où émane un commandement qui vient *d'un passé immémorial*.

La perception directe de l'autre suppose la responsabilité. Levinas rattache la responsabilité à la passivité radicale, à la sensibilité même. La responsabilité s'éprouve être antérieure à tout choix. Le premier mouvement vers autre est pensé comme une douleur, comme une blessure qui jette la jouissance. Comment comprendre cette contradiction ? Il faut dire que, pour Levinas, on n'est vraiment responsables des autres que dépossédés de nous mêmes. Une substitution s'opère à l'intérieur, le soi étant remplacé par l'autre. Selon Michel Haar la proximité et l'obsession de l'autre renvoient au caractère non naturel, non libre de la relation à l'autre. Levinas dit:

¹ Catherine Chaliel, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 85

„La responsabilité pour les autres ne peut jamais signifier volontaire altruiste, instinct de bienveillance naturelle ou amour.”¹

Obligé à être responsable, persécuté par les autres, le sujet levinasien, de même que le sujet sartrien, dont il semble l'inversion, revendique totalement sa liberté et sa persécution.

„Le sujet est assigné constamment à répondre d'une culpabilité sans être coupable. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité ... est otage. Le mot je signifie me voici répondant de tout et de tous ”.²

Cette définition de la subjectivité n'est-elle pas proche de celle sartrienne qui parle d'une hémorragie qui provoquerait dans le pour-soi le regard de l'autre ? Que signifie être responsable des autres, de tout, comme chez Sartre?

L'autre échappe à la relation, parce qu'il est à la fois hors de moi et mon moi le plus profond. L'emprise de l'Autre sur le Même est-elle vraiment une responsabilité ou elle est plutôt une possession ?

La dictature de l'Autre sur le Même est si violente que le moi se nie dans la présence- absence de l'autre. Le don repose sur la perte du propre. Pourtant, le propre du moi n'est pas une perte. Pour Levinas le je est un véritable je lorsqu'il s'abandonne à l'autre, lorsqu'il répond à son appel. Le Je s'éveille quand l'appel de la misère le persécute, lorsqu'il se sent sommé de répondre *Me voici* ou, comme le dit Isaïe, *Me voici, envoie moi*. Le Moi est une réponse à un appel qui le précède. La réponse est son unicité. Le Moi ne choisit pas cette responsabilité, elle en est l'otage. Le Moi, selon Levinas,

„se donne donc comme un point de désintéressement dans l'être, ou encore comme un point de responsabilité, c'est à dire d'humanité, susceptible d'aller jusqu'à l'expiation pour

¹ Emmanuel Levinas, *AE*, Livre de Poche, Paris, 2005, p. 142

² *Ibidem*, p. 145

l'autre. Il s'éveille lorsque la relation à autrui met en question la fermeté du Je et la voue à répondre sans prendre prétexte de son bon droit à être pour tergiverser encore et, en dépit de sa fatigue éventuelle, sans se prévaloir d'avoir mérité de se reposer".¹

Ce moi sans être qui se tient en proximité d'autrui donne sens à la bonté. Ainsi, comme le dit Levinas, *le moi est appelé à s'arracher le pain de la bouche et à faire don de sa peau*².

V. *Le visage*

L'altérité éthique levinasienne devient *différence comme nonindifférence*, c'est à dire un engagement à l'autre qui ne peut se ramener à une différence formelle. Selon Levinas, le Tu innéfable est incarné dans le visage, le seul qui rend compte de la relation directe à autrui. En tout cas, il faut dire que le visage levinasien n'est pas le visage charnel, n'est pas une image, il ne peut pas être représenté, il est non plus un concept philosophique ou une catégorie. Par l'épochè éthique le visage charnel qu'on peut regarder, toucher ou caresser tombe hors champ en laissant lieu ou visage éthique. Levinas s'éloigne de la paradigme husserlienne qui nommait la donation directe charnelle, vivante, en chair et en os. Le visage *signifie*. Il est l'ultime signification. Présent au monde, mais n'étant pas dans le monde ou du monde, le visage est une présence étrangère ; il se retire ; il est trace. La trace s'oppose ou phénomène, justement car il ne se phénoménalise pas étant une présence-absence. La trace levinasienne vient de la Bible : Dieu ne laisse pas Moïse le voir passer mais lui met la main sur les yeux. Moïse ne verra que sa trace, le retrait même de Dieu. C'est par ce retrait hors de la phénoménalité que le visage excède le phénomène sauve l'altérité de l'autre niée par sa réduction à l'alter

¹ Catherine Chalier, *Op. cit.*, p. 90

² Emmanuel Levinas, *AE*, p. 176

ego. Devant le visage la violence cesse. La nudité du visage c'est la parole originelle, le Verbe de Dieu qui m'interpelle.

Le visage qui manifeste l'altérité de l'autre n'est pas un objet intentionnel. Son altérité est ce qui échappe à l'intentionnalité. Pour Levinas il n'y a pas de reconnaissance dans laquelle la conscience en récupérant ces objets irait à son achèvement. L'idée de l'Infini nous en conteste la corrélation de la noèse et du noème. L'Infini qu'on trouve en nous est ouverture qui est plutôt liée à l'éveil qu'à la conscience, mot qui renvoie au savoir.

Comment entendre le visage, *ce mot trop beau, trop pieux ou trop vulgaire* comme le nome Jean-Luc Marion ? Comment peut-on comprendre le fait que la relation à autrui c'est l'absence de l'autre ?

Si le visage se trouve toujours dans un au-delà peut-on jamais rencontrer l'autre comme individu, comme personne ? Avec cette réduction éthique perd-on autrui comme personne ?

En ce sens, Marion parle de l'anonymat du visage. Il semble que le visage levinassien souffre un anonymat par l'universalité. S'il cache la trace de Dieu qui est ce qu'on peut trouver derrière cette expression ? Derrière la trace je rencontre toujours l'orphelin, la veuve, le pauvre, mais jamais tel ou tel homme concret. Le visage souffre un anonymat par la duplicité aussi, car il peut se retirer dans son ouverture et mentir. Le mal trouve son lieu dans l'anonymat du visage lui même. Le visage se révèle comme altérité radicale mais il ne dit jamais quel autrui est-il. La question passe de l'autrui à l'ego, puisque je deviens un moi lorsque je suis individualisé par l'appel du visage.

Comment le visage se révèle-t-il et que révèle-t-il exactement s'il ne se donne pas comme à voir ?

La réponse levinasienne est la suivante : autrui ne se donne pas à voir, mais à entendre.

„Entendre la misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable.”¹

Levinas ajoute :

„je ne sais pas si l’on parler de phénoménologie du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qu’il apparaît...le visage n’est pas vu...le visage parle. Il parle en ceci que c’est lui qui rend possible et commence tout discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique.”²

Le visage est une sorte de point d’arrêt et d’absolu, l’ultime signification. Raphaël Lellouche le nome *expression*.

„Le visage levinassien est la présence qui se présente à moi charnellement dans la rencontre ; mais le visage ne représente rien, il signifie à partir de soi et sans renvoi. Il est le signifiant coïncidant avec son signifié à telle enseigne qu’il ne veut rien dire hors sa pure, simple et imprédictible présence”.³

Il est la tautologie absolue du sens. Le visage s’offre dans sa nudité, il est la seule catégorie qui ne soit pas catégorielle, présence - absence, présence d’une absence, il est la trace divine.

Exposé à mon regard, le visage est désarmé. Ce visage qui cache l’altérité, sans sécurité, exposé à mon pouvoir est celui qui m’impose de ne tuer pas. La suprême autorité du visage qui commande est la parole de Dieu. Le visage est le lieu de la parole divine, la parole nonthématisée. Le visage est épiphanique précisément car il est contradictoire ; il est faiblesse et autorité en même temps. On peut dire que le visage suppose :

- Une rectitude de l’exposition et de sous défense.

¹ Emmanuel Levinas, *TI*, Livre de Poche, Paris, p. 190

² Emmanuel Levinas, *Tel*, Labor et Fides, Genève, 1984, pp. 79, 81, 82

³ Raphaël Lellouche, *Difficile Levinas*, l’Éclat, Paris, 2006, p. 39

- Dans le visage, l'homme est le plus nu mais en même temps il fait face, il est tout seul dans son faire face qu'on mesure la violence qui se perpétue dans la mort.

- Il me demande. Le visage me regarde et m'appelle. Il me demande de ne pas le laisser seul.

Le visage n'appartient pas à l'histoire, il n'est pas un phénomène. Le visage d'autrui est une signification de sens qui n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, ni représentation, ni être d'un étant. Levinas insiste sur le caractère vulnérable du visage, la partie du corps humain la plus exposée aux violences. L'absence de protection s'impose à celui qui le regarde comme une invitation au meurtre et comme interdiction absolue de céder à cette tentation.

VI. *L'étrangeté du Visage*

Comment entendre le Visage contradictoire, vulnérabilité et autorité en même temps ? Le visage proposé par Levinas ne peut être envisagé qu'à la limite du croisement des deux traditions reconnues comme telles dans sa pensée : le judaïsme et l'hellénisme. Chez Levinas, la philosophie ne peut pas être séparée de l'inspiration hébraïque. La pensée philosophique et la pensée juive créent un espace, un nulle part qui cache le visage et qui représente son origine. Seulement cet espace qui naît de l'inséparabilité de la tradition philosophique et de celle hébraïque permet de comprendre le sens du visage qui se dessine comme non appartenance au monde, comme un quelconque qui peut être trouvé dans un lieu non-lieu. On rencontre le visage levinassien dans un étrange espace où le Dire rencontre le Dit, où la transcendance appelle l'immanence. Le visage surgit lorsqu'on prend ensemble judaïsme et hellénisme, quand on écoute ses paroles. Le visage du discours levinassien n'est pas tel ou visage, il est le visage par excellence qui se soustrait à toute tentative d'être

figé dans un schéma dualiste¹. Pourtant, Levinas reconnaît le fait que l'épiphanie du visage comporte deux niveaux. D'une part, le visage se manifeste dans un contexte culturel, historique, concret. La présence du visage dans l'histoire coïncide avec la production de la signification.

Dans ce plan horizontal le visage se manifeste comme présence et il reçoit une signification en fonction de tel ou tel contexte historique. L'horizontalité correspond avec la phénoménalité du visage, avec son apparition. D'autre part, *L'épiphanie du visage est visitation*². Il ouvre une nouvelle dimension, une dimension verticale à travers son débordement, son surplus de sens qui brise toute signification et qui échappe à la manifestation.

Le visage de Levinas est un visage vif et vide. Il dévoile la nudité du monde et sa propre nudité qui n'est plus lieu de manifestation mais un lieu sans lieu, hors toute image, temps et espace. La présence du visage dans le discours suppose la demande de *par où, de quel côté* comme étant révélatrice pour l'humanité. Comme bien remarque Anne Dufoumantelle, elle ressemble avec la demande du Sphynx, car elle s'adresse à l'homme qui se trouve en marche, l'homme qui n'a pas un autre endroit en dehors de son propre chemin. Pour l'homme cette question ne fait que dévoiler la présence d'un rapport difficile, ambivalent qu'il a avec son propre chez soi. Le secret humain devient ainsi indéchiffrable, l'homme se situant dans un *topos de nulle part*, entendu, peut-être comme un *dehors-de-lieu*. Ce topos atopyque provoque l'angoisse et la preuve du secret, la présence comme absence intérieure et extérieure.

¹ "La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel- une absolue -un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un absolu qui est, d'ailleurs, le nom de l'étrangeté foncière. La signification du visage, dans son abstraction, est au sens littéral du terme extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde." (E. Levinas, *HAH, Fata Morgana*, 1972, p. 48)

² *Ibidem*, p. 47

Levinas, lui même le dit: Sa visibilité comme nudité sans s'y réduire fait possible toute nudité déterminée dans le monde car le visage n'est pas du monde (TI). Le visage est étranger puisqu'il est un quelconque. Le quelconque est un singulier qui échappe à tout genre et à toute individualité déterminée, il est un exemplaire qui représente une classe, qui inclut cette classe dans soi-même sans que l'inclusion signifie l'abolition des individus dont la classe est formée.¹ Horizontalement le visage se déploie dans un contexte historique et culturel mais qui, verticalement, surgit comme épiphanie, dans la parole prophétique adressée par Autrui. L'entrée du Visage dans le sens se produit à partir de cette étrangeté qui annule le sens antérieur, horizontal pour le briser dans la nécessité de se faire écouter par celui auquel le visage parle. Le visage comme altérité se passe toujours au delà de la totalisation précisément parce qu'il s'inaugure à partir du passé immémorial qui défait la temporalité diachronique. Cependant, reste le problème du surgissement du visage dans la présence pour faire l'appel qui provient de l'immémorial. Le passé de l'appel se produit dans le maintenant et on répond au prochain dans l'immédiateté. La parole du visage survient entre l'appel et la réponse. L'épiphanie du visage comme altérité se trouve justement dans cet écart, dans cet *entre*. C'est le *non-lieu* qui approche le Moi et le Visage d'autrui, l'appel et la réponse sans les approprier.

Pourtant, les mêmes demandes restent : si le visage vient du Haut d'un temps immémorial qui ne peut pas devenir l'objet d'un souvenir, comment y a-t-il une phénoménalisation du visage charnel, culturel ? De plus, si c'est la responsabilité qui nous choisit, si le commandement de Dieu est antérieur au Moi et si nos actes subjectives d'entendement n'y ont pas l'accès comment parler du visage sans savoir ce qu'il est vraiment ? Le discours levinassien se joue dans cette ambivalence qui conduit vers une

¹ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, format électronique, mis en ligne en mai 1990

aporie qu'on ne peut pas résoudre en acceptant son étrangeté originaire.

„Le visage n'est pas identifiable à celui qui de l'Infini profère l'appel, il ne le signifie pas, mais il le fait surgir à travers le trou, à travers son insignifiance même comme nudité et étrangeté.”¹

Il est un trou puisqu'il fait surgir l'Autre. Le visage laisse l'Autre se manifester et le surgissement de l'Autre dans le monde se produit comme épiphanie qui interrompt l'ordre brutalement. L'insignifiance du visage est signifiée car elle brise l'ordre de l'être par un au-delà de l'être. La trace du visage signifie pour le monde, pour le moi une signifiance qui vient d'un au-delà de l'être².

„La trace est celle qui donne au sujet prisonnier dans l'immanence de la totalité la possibilité de découvrir le prochain dans le visage, ce prochain qui s'impose à moi comme Infini. Le point final et la source de la trace est l'éternité comme irréversibilité du temps dans un passé toujours déjà passé.”³

Le mystère demeure encore puisque, en suivant Levinas, on peut dire que la trace rend impossible une corrélation entre le signe et le signifié, entre la transcendance et l'immanence parce que le philosophe, comme on l'a déjà vu, garde la séparation. L'insignifiance signifiance du visage représente une coupure de cette adéquation, il reste dans une étrangeté foncière à l'abri de tout essayage immanent de signification ou appropriation. En outre, si aller vers l'Infini suppose rester dans ses traces qu'on les

¹ Emmanuel Levinas, *HAH*, p. 58

² „Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du transcendant n'annule pas la transcendance pour le faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la trans-cendance se refuse à l'immanence précisément en tant que trans-cendance toujours révolue du transcendant. La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais l'irrectitude même.”(*HAH*, pp.58-59).

³ *Ibidem*, p. 59

trouve dans le visage appellation, on pourrait dire que l'impersonnalité de l'au delà du non-lieu devient le regard d'autrui qui signifie la vie mais qui garde ses origines dans le passé immémorial. Le sujet avancé par Levinas est un sujet sans ipséité, *dont la seule permanence est la permanence d'une perte de soi*.¹

Le sujet levinassien n'est plus conçu à la ligne de la modernité : la conscience est une perte de soi comme renoncement constitutif du pouvoir, renoncement qui seul peut rendre au sujet son unicité en la constituant comme sujet lui même. L'étrangeté du visage comme insignifiance destitue le sujet de sa position première en le faisant se perdre pour se retrouver à la marge de l'altérité, c'est à dire comme ouverture vers autrui. Seulement dans ce pur mouvement vers autrui le sujet se constitue comme personne. Le sujet est à la fois une personne et un vide. La subjectivité du sujet est une subjectivité désappropriée².

Au-delà de l'être, est une Troisième Personne qui ne se définit pas par le Soi-même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du <Il>. L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom <Il> en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est -à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation - et dans ce sens -absolument inenglobable ou absolue, transcendance

¹ AE, p. 55

² Cette idée d'un sujet désapproprié on la trouve chez Sartre aussi. Sartre nous propose un sujet vide qui s'accomplit seulement comme néantisation, qui trouve son authenticité dans la présence-à-soi comme distance à soi. Le sujet sartrien se constitue comme un sujet lui même à travers son projet existentiel qui peut être entendu comme une ouverture vers l'altérité, vers ce qu'il n'est pas. Mais, si la désappropriation levinassienne débouche dans l'au-delà de l'Infini sans retournement au Même, au Moi, la présence-à-soi du pour-soi sartrien cherche toujours la possession du Même comme en-soi-pour-soi. L'homme sartrien se veut Dieu, tandis que l'homme levinassien est la trace que Dieu a laissée sur le visage, il est l'idée à laquelle Dieu ou l'Infini advient.

dans un passé absolu. L'iléite de la troisième personne - est la condition de l'irréversibilité.' (HAH 59)

L'au-delà est une troisième personne qui reste dans l'étrangeté et qui refuse de se donner ou qu'on lui donne une signification par le signe. Si l'au-delà est une personne, il l'est justement car il est absolument vide, justement car il est vidé de personne.

Chercher le visage levinassien, chercher le visage de Levinas ou le visage derrière lequel le philosophe se cache, c'est mener une méditation entre le sensible et l'intelligible. On ne peut trouver le visage de Levinas que dans l'étrangeté du non-lieu, ou le Dire s'articule avec le Dit laissant lieu à un entre dit, ou la trace de l'Infini en nous fait découvrir un autre radicalement autre, un autre qui vient de la transcendance.

Sigles utilisés

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i> , Martinus Nijhoff, 1978
AT	<i>Altérité et transcendance</i> , Fata Morgana, Paris, 1995
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i> , Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988
EN	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i> , Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i> , Fata Morgana, Montpellier, 1972
HS	<i>Hors sujet</i> , Fata Morgana, Montpellier, 1987
TI	<i>Totalité et infini. Essai sur l'extériorité</i> , M. Nijhoff, La Haye, 1971
Tel	<i>Transcendance et Intelligibilité</i> , Labor et Fides, Genève, 1984

BIBLIOGRAPHIE

- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, Paris, 1971/2005
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris, 2005
- Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995
- Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Livre de Poche, Paris, 2004
- Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1995
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972
- Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Paris, 1979
- Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Athème Fayard, Paris, 1982
- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, , Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993
- Bailache, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994
- Chalier, Catherine, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993
- Derrida, Jacques, *Adieu à E. Levinas*, Galilée, Paris, 1997
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967
- Fink, Eugène, *Sixième méditation cartésienne*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994
- Habib, Stéphane, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1949
- Husserl, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994
- Lellouche, Raphaël, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?*, L'Éclat, Paris, 2006

Misrahi, Robert, *La problématique du sujet auhourd'hui*, Encre Marine, Paris, 1994

Sebbach, François David, *Levinas. Ambiguités de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 2000

Marion, Jean-Luc, *Etant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2007

Marion, Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris, 1986

Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990

Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *La religion et la cité*, PUF, Paris, 2001